Kam spěje „nová teologie“?

P. Réginald Garrigou-Lagrange OP



V nedávno vydané knize patera Henriho Bouillarda *Obrácení a milost u sv. Tomáše Akvinského* (1944, s. 219) čteme: „Když se duch vyvíjí, udrží se neproměnná pravda jen díky současnému a souvztažnému vývoji všech pojmů, který udržuje mezi nimi týž poměr. Teologie, jež by nebyla aktuální, byla by teologie falešná."

Na předchozích a následujících stránkách se tedy dokazuje, že teologie sv. Tomáše Akvinského v mnoha důležitých částech už není aktuální. Například sv. Tomáš pojímal milost jako formu, to jest jako základní princip nadpřirozených úkonů, jejichž bezprostředním principem jsou vlité ctnosti a dary Ducha Svatého. Autor k tomu poznamenává: „Pojmy, jichž sv. Tomáš užívá, jsou prosté aristotelské pojmy aplikované na teologii" (tamtéž, s. 213nn).

Co z toho plyne? „Moderní myšlení tím, že se vzdalo aristotelské Fyziky, opustilo pojmy, vzorce a dialektické protiklady, jež měly smysl jen ve vztahu k ní" (tamtéž, s. 244). *Toto myšlení tedy opustilo pojem „formy".*

Jak se čtenář ubrání závěru: teologie sv. Tomáše už není aktuální, je tedy nesprávná? Ale jak potom vysvětlit, že nám papežové tak často doporučovali řídit se naukou sv. Tomáše? Jak to, že Církev v Kodexu kanonického práva (1917, Kán. 1366, § 2) nařizuje: „Filosofická a teologická studia, jakož i profesoři ustanovení ke vzdělávání alumnů v těchto disciplínách, ať postupují zcela ve smyslu, nauce a zásadách Andělského Učitele a ať je s posvátnou úctou zachovávají."

Jak se také může udržet *„neproměnná pravda"*, když dva pojmy, jejichž shodu tvrdí nebo popírá, jsou bytostně *proměnné*? Neproměnný vztah je totiž pochopitelný jen tehdy, je-li něco neproměnného v termínech, jež spojuje, jinak by to bylo totéž jako očekávat, že se mořské vlny dají spojit železnou skobou.

Dva pojmy spojované v neproměnném tvrzení bývají zprvu neurčité a teprve později se vyjasňují, jako pojem přirozenosti, osoby, podstaty, případku, přepodstatnění, skutečné přítomnosti, hříchu, dědičného hříchu, milosti atd. Nejsou-li však tyto pojmy neproměnné v tom, co je v nich základní, jak může být neproměnné tvrzení, které je spojuje v soudy a úsudky? Jak možno hájit, že skutečná přítomnost podstaty Těla Kristova v eucharistii vyžaduje přepodstatnění, když tyto pojmy jsou nutně proměnlivé? Jak možno hájit, že dědičný hřích v nás pochází z osobního hříchu prvotního člověka, když se ty pojmy mají měnit? Jak lze konečně hájit, že všechny ty věty jsou neproměnně *pravdivé*, když se má měnit i pojem pravdy a když se tradiční definice pravdy jakožto shody úsudku s poznávanou skutečností a jejími neměnnými zákony má nahradit definicí, kterou v posledních letech navrhuje filosofie akce (*action*): shoda úsudku s požadavky jednání (*action*) nebo lidského života, který se neustále vyvíjí?

1. Uchovávají svou neproměnnost i formulace dogmat?

P. Henri Bouillard odpovídá (tamtéž, s. 221), že tvrzení, jež se jimi vyjadřuje, zůstává, ale dodává: „Budeme se možná tázat, je-li možno pokládat za podmíněné i pojmy obsažené v definicích nějakého koncilu. Nebylo by to na úkor neměnitelné povahy těchto definicí? Např. tridentský koncil (sessio 6, cap. 7, can. 10) použil v učení o ospravedlnění pojmu *formální příčiny*. Neustálil tím už toto použití a nedal pojmu milosti jakožto formy definitivní ráz? *Naprosto ne*. Určitě nebylo úmyslem koncilu kanonizovat aristotelský pojem ani teologický pojem

převzatý pod Aristotelovým vlivem. Chtěl prostě tvrdit proti protestantismu, že ospravedlnění je vnitřní obnova. Použil k tomu pojmů obvyklých v soudobé teologii. Ty však lze nahradit jinými, aniž by se změnil smysl jeho učení."

Koncil sice nekanonizoval aristotelský pojem formy se všemi jeho vztahy k ostatním pojmům aristotelské soustavy, ale schválil jej jako *stálý lidský pojem* ve smyslu, jak všichni mluvíme o tom, co nějakou věc utváří v jejím bytí.[1] V tomto smyslu tedy mluví koncil o posvěcující milosti, která je odlišná od milosti pomáhající, a praví, že je nadpřirozeným vlitým darem tkvícím v duši, jímž jest člověk „formálně" ospravedlněn (Denz. 799, 821). Jestliže tedy koncily definují víru, naději a lásku jako *trvalé vlité ctnosti*, pak musí i jejich základní princip (milost habituální neboli posvěcující) býti trvalým vlitým darem, a tudíž něčím odlišným od milosti pomáhající (aktuální) nebo od přechodného Božího působení.

Avšak jak je možné uchovat smysl tohoto učení tridentského koncilu, že „posvěcující milost je formální příčinou ospravedlnění," když se „pojem formální příčiny nahradí *jiným pojmem*"? Neříkám „nahradí-li se rovnocenným slovním výrazem", nýbrž pravím s P. Bouillardem: „Nahradí-li se jiným pojmem."

Je-li tento pojem *jiný*, už to není pojem formální příčiny; pak už tedy není pravdivé říkat s koncilem: „posvěcující milost je formální příčinou ospravedlnění". Musí stačit, řekne-li se: milost byla za doby tridentského koncilu chápána jako formální příčina ospravedlnění, ale dnes je ji nutno chápat jinak; tento přežitý pojem není aktuální, není tedy už správný, neboť učení, které není aktuální, je falešné.[2]

1 Obšírněji vysvětleno v knize P. Reginald Garrigou-Lagrange OP, *Le Sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatique*, 1934, s. 362nn.

2 Ostatně je definováno, že vlité ctnosti (zejména ctnosti božské), jež vyplý-

Oni však odpovědí: pojem formální příčiny lze nahradit *jiným rovnocenným pojmem*. To je ale pouhá hra se slovy (říkat: pojem *jiný*, a přitom *rovnocenný*), tím spíše, že se nejedná o rovnocennost slovního výrazu, protože jde právě o *jiný pojem*. Co se pak stane se samotným pojmem pravdy?[3]

Stále se tedy vrací velmi vážná otázka: Je koncilová věta hájena jako pravdivá skrze shodu s bytím a jeho neměnnými zákony, nebo skrze shodu s požadavky lidského života, který se stále vyvíjí (*per conformitatem cum ente extramentali et legibus eius immutabilibus, an per conformitatem cum exigentiis vitae humanae, quae semper evolvitur*)?

vají z habituální milosti, jsou vlastnosti, *trvalé principy* nadpřirozených a záslužných úkonů; je tedy nutno, aby habituální čili posvěcující milost (skrze niž jsme ve stavu milosti), z níž ony ctnosti vycházejí jako ze svého kořene, byla také sama *trvalou vlitou vlastností* a ne přechodným zásahem jako milost pomáhající (aktuální). Už dávno před sv. Tomášem se víra, naděje a láska chápaly jako *ctnosti vlité*. Co je jasnějšího? Nač mařit čas pod záminkou, že se otázky objasní, pochybováním o nejjistějších a základních pravdách? To vše je známkou intelektuálního zmatení naší doby.

3 Maurice Blondel napsal v *Annales de Philosophie chretienne* (15. 6. 1906, s. 235): „Místo abstraktního a chimérického *adaequatio rei et intellectus* (shoda rozumu s věcí) nastupuje metodické hledání správnosti: *adaequatio realis mentis et vitae* (skutečná shoda mysli se životem)." Není bez velké odpovědnosti nazývat „chimérickou" tradiční definici pravdy, která se v Církvi přijímá už od mnoha staletí, a mluvit o jejím nahrazení ve všech oborech, včetně víry.
Opravují snad tuto úchylku poslední spisy M. Blondela? Nelze to tvrdit. V knize *L'Etre et les êtres* (1935, s. 414) praví opět: „Žádná rozumová zřejmost sama o sobě, ani zřejmost prvních zásad, které mají mít ontologickou platnost, není taková, abychom ji museli přijmout." Aby se přijala ontologická platnost těchto principů, je nutno se pro ni svobodně rozhodnout. Do té doby je tedy jejich ontologická platnost jen pravděpodobná. Je však nutno je přijmout podle požadavků činnosti, *secundum conformitatem mentis et vitae* (podle shody mysli se životem). Jinak ani nemůže býti, nahradí-li se filosofie bytí čili ontologie *filosofií akce*; pak je pravda definována ne už vzhledem k bytí, ale vzhledem k činnosti. Vše je tedy změněno. Omyl v prvním pojmu pravdy vede k omylu ve všem ostatním. Viz také v Blondelově knize *La Pensée* (1934, I. díl., s. 39, 130-136, 347, 355; II. díl., s. 65n, s. 90, 96-196).

Lze vidět nebezpečí nové definice pravdy, která už nespočívá ve shodě rozumu s věcí, ale ve shodě mysli se životem. Když M. Blondel roku 1906 navrhoval tuto změnu, nepředvídal všechny její důsledky v oblasti víry. Snad se jich sám zhrozí nebo jimi bude znepokojen.[4] O jaký život však jde v definici „*conformitas mentis et vitae* - shoda mysli a života"? Jde o lidský život. Jak je potom možné vyhnout se modernistickému tvrzení: „Pravda není nezměnitelnější než sám člověk, neboť se s ním, v něm a skrze něj vyvíjí" (Denz. 2058)? Chápeme, proč řekl Pius X. o modernistech: „*Aeternam notionem veritatis perverterunt.* - Převrátili věčný pojem pravdy" (Denz. 2080).

Je velmi nebezpečné říkat: „Pojmy se mění, tvrzení zůstávají." Když se změní i pojem podstaty, tvrzení už nezůstávají pravdivými týmž způsobem ani v témže smyslu. Pak už není zachován smysl koncilu, jak by se snad bylo chtělo.

Bohužel se nová definice pravdy šíří mezi těmi, kdo zapomínají, co řekl Pius X.: „Napomínáme učitele, aby si jasně uvědomili toto: odchýlit se i jen málo od Akvinského zejména v metafyzice nikdy nemůže být bez velké škody. *Neboť malý omyl na počátku* - abychom užili slov samotného Akvinského - *se stane velkým na konci*" (encyklika *Pascendi dominici gregis*). To platí tím spíše, když se opovrhuje celou metafyzikou, celou ontologií a je-li tu snaha nahradit filosofii bytí filosofií jevu, dění nebo akce.

Nová definice pravdy se skrývá i v nové definici teologie: „Teologie není nic jiného než duchovnost nebo náboženská zkušenost, jež nalezly své rozumové vyjádření." A co si myslet

4 Jiný teolog, kterého budeme citovat, navrhuje, aby se říkalo, že v době tridentského koncilu se chápalo *přepodstatnění* jako změna, obrácení podstaty chleba v podstatu Těla Kristova, ale dnes je třeba chápat přepodstatnění *bez oné změny podstaty* a rozumět tomu tak, že podstata chleba, jež zůstává, se stává účinným znamením Těla Kristova. A pak se ještě tvrdí, že se uchovává *smysl koncilu*.

o tvrzeních, jako je toto: „Může-li nám teologie usnadnit pochopení duchovnosti, tedy zase naopak duchovnost v mnoha případech rozbíjí teologický rámec a nutí nás uznávat rozmanité druhy teologie... Každé velké duchovnosti odpovídala nějaká velká teologie"? Znamená to, že mohou být správné dvě teologie, které si odporují v základních tezích? Odpověď je záporná, držíme-li se tradiční definice pravdy, a kladná, přijme-li se nová definice pravdy, která se už nechápe vzhledem k bytí a jeho neproměnným zákonům, ale ve vztahu k různým náboženským zkušenostem. To nás povážlivě přibližuje k modernismu.

Vzpomeňme, že Svaté oficium zavrhlo 1. 12. 1924 dvanáct vět filosofie akce, mezi nimiž byla pod číslem 5 i nová definice pravdy: „Pravda není v nějakém zvláštním úkonu rozumu, v jeho *shodě s předmětem*, jak praví scholastikové, ale je v *neustálém vznikání* a spočívá v *postupném srovnávání se rozumu se životem*, totiž v jakémsi neustálém pohybu, jímž se rozum snaží vyvíjet a vysvětlovat to, co mu poskytuje zkušenost nebo *co vyžaduje činnost*; přitom platí zákon, že v celém tomto postupu nemá být nikdy nic považováno za pevné a jisté." Poslední ze zavržených vět zní: „Ani po přijetí víry *nesmí člověk utkvět na náboženských dogmatech a držet se jich pevně a nehybně*, nýbrž stále musí usilovat o pokrok k hlubší pravdě tím, že *vyvíjí nové významy*, a dokonce i opravuje to, co věří."[5] Mnozí, aniž si to uvědomují, se vracejí k těmto bludům.

Jak lze tedy potom hájit, že posvěcující milost je bytostně nadpřirozená, zdarma daná a nepatří ani k lidské, ani k andělské přirozenosti?

To vše je jasné sv. Tomáši, který ve světle zjevení připouští tuto

5 Tyto zavržené věty jsou uvedeny v *Monitore ecclesiastico* (1925, s. 194), dále v *Documentation catholique* (1925, díl I., s. 771n) a v *Praelectiones theologiae naturalis* od P. Descoqse (1932, I. díl, s. 150; II. díl, s. 287n).

zásadu: schopnosti, *habitus*, a jejich úkony jsou specifikovány svým formálním předmětem. Avšak formální předmět lidského i andělského rozumu je neskonale nižší než vlastní předmět rozumu božského, jímž jest božství nebo vnitřní život Boha (srov. S. Th. I, 12, 4). Opomene-li se však celá metafyzika a spokojíme-li se s historickou erudicí a psychologickým sebepozorováním, stává se text sv. Tomáše nepochopitelným.[6] Co pak zbude z tradiční nauky o *nutném*, nikoliv jen nahodilém *rozdílu* mezi *řádem milosti* a *řádem přirozeným*?

O této věci čteme v nedávno vydané knize P. Henriho de Lubaca *Surnaturel* (Etudes historique, 1946, s. 254), kde se mluví o pravděpodobné přirozené nemožnosti andělů zhřešit toto: „U sv. Tomáše nic nenaznačuje rozdíl mezi Bohem jako Původcem řádu přirozeného a Bohem jako Původcem řádu nadpřirozeného, který později vymyslili někteří tomističtí teologové... Jako by přirozená blaženost v případě anděla musela vyplývat z jeho bezchybné činnosti prosté hříchu."

Opak je pravdou. Sv. Tomáš často rozlišuje poslední cíl přirozený od nadpřirozeného[7] a o ďáblu praví pojednání *De malo* (otázka 16, čl. 3): „Hřích ďáblův nespočíval v něčem, co má

6 P. Henri Bouillard (s. 169n), když dojde k jádru svého předmětu, praví např., že sv. Tomáš (S. Th. I-II, 113, 8 ad 1), když mluví o bezprostřední dispozici k ospravedlnění, „nedovolává se už vzájemné příčinnosti" jako ve svých předchozích spisech. Opak je pravdou. Každému tomistovi je jasné, že sv. Tomáš mluví právě o této vzájemné příčinnosti, což se osvětluje celou otázkou. Ostatně, a to je samozřejmé, vzájemná příčinnost tu je, kdykoliv zasahují všechny čtyři příčiny, tedy v každém dění. Praví se zde: „A protože vlití milosti a odpuštění viny se říká ze strany Boha ospravedlňujícího, proto pořadem přirozenosti dříve jest vlití milosti než odpuštění viny. Ale vezmou-li se ta, jež jsou ze strany ospravedlněného člověka, je to obráceně; neboť pořadem přirozenosti dříve jest osvobození od viny než dosažení ospravedlňující milosti." Každý student teologie, který slyšel vykládat článek za článkem pojednání sv. Tomáše o milosti, nahlédne, že tohle je pravda, která se nesmí přehlížet.

7 Viz S. Th. I, 23, 1: „Cíl pak, k němuž jsou stvořené věci od Boha zařizovány, jest dvojí. Jeden, jenž přesahuje úměrnost stvořené přirozenosti i schop-

vztah k přirozenému řádu, ale byl řádu nadpřirozeného." (Podobně i v S. Th. I, 63, 1 ad 3.)

Takovým způsobem se dospívá k úplnému nezájmu o *pronuntiata maiora* filosofické nauky sv. Tomáše, to jest o čtyřiadvacet tomistických tezí, které byly schváleny Kongregací pro studium v roce 1916. P. Gaston Fessard SJ v měsíčníku *Les Etudes* (listopad 1945, s. 269-270) mluví dokonce o „blažené dřímotě, jež chrání kanonizovaný, ale též podle slov Péguyho ‚pohřbený' tomismus, zatímco myšlenky, které jeho popíráním jsou odsouzeny k vnitřnímu rozporu, žijí".

V témže časopise (duben 1946) se praví, že novotomismus a rozhodnutí biblické komise jsou „zábradlím, ale ne odpovědí". A navrhuje se náhrada za tomismus, jako by Lev XIII. v encyklice *Aeterni Patris* a Pius X., když v encyklice *Pascendi* obnovuje toto doporučení, byli na scestí. Kam však spěje „nová teologie" s novými mistry, kteří ji inspirují? Kam jinam než ke skepsi, ke smyšlenkám a k herezi? Sv. otec Pius XII. řekl nedáv-

---

nosti: a tento cíl jest život věčný, jenž záleží ve vidění Boha, jež jest nad přirozenost kteréhokoliv tvora, jak jsme svrchu měli. Jiný je pak cíl úměrný stvořené přirozenosti, kterého totiž může dosáhnout věc přirozená podle síly své přirozenosti." Rovněž v S. Th. I-II, 62, 1: „Jest pak dvojí blaženost či štěstí člověka, jak bylo svrchu řečeno. A to jedna, úměrná lidské přirozenosti, k níž totiž může člověk dojíti skrze prvky své přirozenosti. Jiná pak je blaženost, přesahující přirozenost člověka."
Rovněž v pojednání *De veritate* (otázka 14, čl. 2): „Je pak dvojí poslední dobro člověka, z nichž jedno je úměrné přirozenosti ... a to je blaženost, o níž mluvili filosofové... Jiné pak je dobro člověka, přesahující úměrnost lidské přirozenosti." Nepřipouští-li se už klasický rozdíl mezi řádem přirozeným a řádem milosti, bude se říkat, že milost je nutným a normálním dovršením přirozenosti, a přece prý zůstává udělení takové přízně „zdarma dané", stejně jako stvoření a vše, co po něm následuje, neboť stvoření nikterak nebylo nutné. Na to velmi správně odpovídá P. Descoqs SJ ve své knížce *Autour de la crise du Transformisme* (1944, s. 84): „Toto vysvětlení se nám zdá ve zřejmém rozporu s nejjistějšími body katolické nauky. Proto též zřejmě předpokládá mylné pojetí milosti. Stvoření vůbec není milostí v teologickém smyslu, protože milost je možná, jen když se předpokládá přirozenost... V takové perspektivě *nadpřirozený řád mizí.*"

no v promluvě, uveřejněné v *Osservatore Romano* z 19. 9. 1946: „Mnoho již bylo řečeno, ne však dostatečně rozumem prozkoumáno, o ‚nové teologii', která se má vyvíjet se vším ostatním, co se vyvíjí, která chce stále jít, ale nechce nikdy někam dojít. Kdyby se snad mělo přijmout toto mínění, *co se pak stane s katolickými dogmaty, která se nikdy nesmějí změnit, jak to bude s jednotou a stálostí víry?*"

2. Aplikace nových principů na nauku o dědičném hříchu a eucharistii

Snad se řekne, že přeháníme, ale sebemenší omyl v prvních pojmech a zásadách má nedozírné následky, jež nepředvídali ti, kteří se takto mýlili. Důsledky nových názorů, o nichž jsme právě mluvili, nutně zasahují mnohem dále, než si uvědomovali spisovatelé, které jsme citovali. Tyto důsledky je jasně vidět na obsahu cyklostylovaných pojednání, z nichž některá se už od roku 1934 rozšiřují mezi bohoslovci, kněžími a vzdělanými laiky. Jsou tam prapodivná tvrzení a popírání nauky o dědičném hříchu a o skutečné přítomnosti Kristově v Nejsvětější svátosti.

Někdy šiřitelé těchto novot upozorňují čtenáře: „Zdá se to zprvu bláznivé, ale když to lépe uvážíme, je to docela pravděpodobné. Mnozí to vskutku připouštějí." Povrchní lidé sednou na lep a fráze *„nauka, jež už není aktuální, už není správná"* se ujímá. Někteří jsou v pokušení učinit závěr: „Nauka o věčných trestech v pekle není, jak se zdá, aktuální, není tedy pravdivá." V evangeliu se praví, že láska mnohých ochladne a budou svedeni bludem.

Je proto povinností tradiční teologie odpovědět. Jinak se teologové vážně zpronevěří svému poslání a budou z toho skládat účty před Bohem.

\+ + +

Na cyklostylovaných listech, šířených ve Francii v posledních letech (podle toho, co máme k dispozici, rozhodně už od roku 1934), jsou hlásány nejfantastičtější falešné názory na dědičný hřích. Křesťanská víra se tu nepojímá jako nadpřirozené a neomylné přijetí zjevených pravd *„propter auctoritatem Dei revelantis* - pro autoritu zjevujícího Boha", ale jako přiznání se ducha k jistému všeobecnému názoru na svět. Je to vnímání toho, co je možné a velmi pravděpodobné, ne však dokazatelné. Víra se stává souhrnem pravděpodobných mínění. Z tohoto hlediska se Adam nejeví jako jedinec, z něhož pochází lidské pokolení, ale spíše jako kolektiv.

Pak už není jasné, jak je možné hájit zjevenou nauku o dědičném hříchu, jak ji vysvětluje sv. Pavel v listě Římanům 5, 18: „Nuže, jako *provinění jednoho* je odsouzením pro všechny lidi, tak i *spravedlivý skutek jednoho je ospravedlněním* k životu pro všechny lidi. Jako se totiž *neposlušností jednoho člověka* mnozí stali hříšníky, tak i *poslušností jednoho* se mnozí stanou spravedlivými." Všichni Otcové a Církev, oprávněná vykladatelka Písma ve svém řádném i mimořádném učitelském úřadě, vždy měli za to, že Adam byl jedinec jako později Kristus, a ne kolektiv.[8] Nyní se nám předkládá jako pravděpodobný názor, který odporuje nauce koncilů oranžského a tridentského (Denz. 175, 789, 791, 793).[9]

8 Srov. Pater M. J. Lagrange OP, *L'Epître aux Romains* - List Římanům, 3. vydání, komentář k V. kapitole.

9 Nesnáze ze strany pozitivních věd a prehistorie jsou vyloženy v *Dictionnaire de théologie catholique* (Slovník katolické teologie), heslo *Polygenismus*. Autoři tohoto článku A. a J. Bouyssonie správně rozlišují (sl. 2536) oblast filosofie, „kde přírodovědec jako takový není kompetentní". Bylo by žádoucí, aby otázka byla projednána v tomto článku ze tří hledisek, přírodovědeckého, filosofického a teologického, zejména ve vztahu k dogmatu o dědičném hříchu.
Podle některých teologů by domněnka, že na zemi žili lidé, jejichž rasa vymřela před Adamem, nebyla v rozporu s vírou, ale podle Písma lidské pokolení, které žije na zemi, pochází od Adama [Gen 3, 5-20; Moudr 10, 1; Řím 5, 12.18.19; Skut 17, 26].

Kromě toho, vtělení Slova by bylo podle tohoto názoru složkou všeobecného vývoje.

Hypotéza o hmotném vývoji světa se rozšiřuje na duchovní řád. Nadpřirozený svět je ve vývoji k plnému příchodu Kristovu.

Hřích, pokud zasahuje duši, je cosi duchovního a tedy mimo čas, vzhledem k Bohu tedy nezáleží na tom, byl-li spáchán na počátku dějin lidstva, nebo v průběhu věků.

Dědičný hřích není tedy hříchem v nás, který závisí na vědomém hříchu prvního člověka, ale pochází spíše z hříchů lidí, kteří měli vliv na lidstvo.

Takto se mění nejen výklad teologie, nýbrž i *sama podstata teologie*, ba i dogmatu. Už se na ně nedíváme z hlediska vlité víry v Boží zjevení, jak učí Církev na svých koncilech. Už se nemluví o koncilech, ale vychází se z hlediska biologie doplněné nejfantastičtějšími výmysly, jež připomínají hegelovský evolucionismus, který uchovává křesťanské dogma jen podle jména.

Kráčí se tu ve stopách racionalistů a jedná se podle přání nepřátel víry, která se omezuje na stále se měnící domněnky, jež už nemají žádnou hodnotu. Co pak zbývá ze slova Božího daného světu ke spáse duší?

Na oněch cyklostylovaných listech nadepsaných *„Comment je crois* - Jak věřím" čteme (s. 15):

Z hlediska filosofického byl kromě toho nutný svobodný zásah Boží ke stvoření lidské duše i k uzpůsobení těla k jejímu přijetí. Organismus nižšího druhu totiž nemůže plozením takovou dispozici ve svém potomstvu vyvolat, neboť tak by více pocházelo z toho, co je méně, což odporuje zákonu příčinnosti.
Konečně, jak se praví v uvedeném článku (sl. 2535): „Pro dnešní mutacionisty vzniká nový druh z jednoho zárodku. *Druh je zahájen výjimečným jedincem.*"

„Chceme-li my křesťané zachovat Kristu vlastnosti, jež odůvodňují jeho moc a naše klanění, nemůžeme učinit nic lepšího, než že beze zbytku přijmeme nejmodernější pojetí evoluce. Pod spojeným nátlakem vědy a filosofie se svět více a více jeví našemu myšlení a zkušenosti jako vázaný na systém činností, postupně spějící ke svobodě a vědomí. Jediným uspokojivým výkladem tohoto procesu je vidět jej jako nezvratný a konvergentní. Tak se před námi definuje *kosmické Centrum*, do něhož vše ústí, v němž se vše pociťuje, z něhož je vše ovládáno. Podle mého mínění právě do tohoto pólu všeobecné evoluce je nutno klást a v něm uznávat *plnost Kristovu*... Evoluce tím, že odhaluje vrchol světa, činí Krista možným, stejně jako Kristus, dávaje smysl světu, činí možnou evoluci.

Dokonale si uvědomuji, jak závratná je tato myšlenka ..., ale představuji si ten div a nedělám tak nic jiného, než že přepisuji do termínů fyzické skutečnosti právní výrazy, do nichž Církev uložila svou víru... Vydal jsem se na svou pěst a bez váhání jediným směrem, jímž, jak se mi zdá, je možné přivést k pokroku, a tudíž zachránit mou víru.

Katolicismus při prvním pohledu mě zklamal svými omezenými představami o světě a nepochopením úlohy hmoty. Nyní poznávám, že ve stopách Boha, kterého mi svět zjevuje, mohu býti spasen jenom tvoře jedno tělo s vesmírem. A jsou to zároveň moje nejhlubší ‚panteistické' tužby, jež docházejí k ukojení, zajištění a dostávají správný směr. Svět kolem mne se stává *božským*...

Všeobecná konvergence náboženství k univerzálnímu Kristu, který je vlastně všechny uspokojuje, to se mi zdá jediným možným obrácením Světa a jedinou myslitelnou formou náboženství budoucnosti."[10]

10 Skoro stejně fantastické myšlenky jsou v článku P. Teilharda de Chardin *Život a planety*, který vyšel v *Etudes* (květen 1946, s. 150-160, 168). – Viz též

Takže hmotný svět se prý vyvíjel k duchu a svět ducha se bude takřka přirozeně vyvíjet k nadpřirozenému řádu a k plnosti Kristově. A tak prý jsou Slovo, mystické tělo, univerzální Kristus složkami evoluce; a z tohoto hlediska trvalého pokroku od samého začátku se nezdá, že by byl nějaký pád na počátku dějin lidstva, nýbrž trvalý pokrok dobra, které vítězí nad zlem podle samotných zákonů vývoje. Dědičný hřích prý je v nás následkem hříchu lidí, kteří měli neblahý vliv na lidstvo.

To je vše, co zbývá z křesťanských dogmat v této teorii, která se vzdaluje od našeho Kréda tou měrou, jakou se blíží k hegelovskému evolucionismu.

V uvedeném pojednání [*„Jak věřím"*] se praví: „Vydal jsem se na svou pěst a bez váhání jediným směrem, jímž, jak se mi zdá, je možné *přivést k pokroku, a tudíž zachránit mou víru.*" Tím

Cahiers du Monde nouveau (srpen 1946): *Un grand Evènement qui se dessine: La Planétisation humaine* [Chystá se velká událost: lidská planetizace] od téhož autora.
Nedávno byl citován text téhož spisovatele z *Etudes* (1921, II. díl, s. 543), kde se mluví o „neschopnosti našeho ducha představit si v řádu přírodních jevů *absolutní začátek*". Pánové Salet a Lafont na to správně odpověděli v *L'Evolution regressive* (s. 47): „Což stvoření není absolutním začátkem?" Vždyť víra nás učí, že Bůh denně tvoří duše počatých dětí a na počátku stvořil duchovou duši prvního člověka. Ostatně zázrak je též naprostým začátkem, který nijak neodporuje rozumu. Viz v tomto bodě P. Descoqs SJ, *Autor de la crise du transformisme* (1944, s. 85).
Posléze, jak poznamenává týž P. Descoqs ve zmíněné publikaci (s. 2, 7), není už pro teology vhodné příliš se zabývat evolucionismem a transformismem, když i nejlepší vědci píší jako P. Lemoine, profesor Musea: „Evoluce je jakési dogma, v něž už jeho kněží nevěří, ale jež udržují pro svoje věřící. Musíme mít odvahu to říci, aby budoucí generace zaměřily své bádání jiným způsobem." Srov. též závěr V. dílu *Francouzské encyklopedie* (1937). Dr. H. Rouviere, profesor na lékařské fakultě v Paříži, člen Akademie medicíny, píše také v časopise *Anatomie philosophique* v článku *La finalité dans l'Evolution* (s. 37): „V transformistické nauce došlo ke skutečnému zhroucení... Většina biologů se jí vzdala, protože obhájci transformismu nikdy nepodali sebemenší důkaz pro svou teorii a vše, co víme o evoluci, mluví proti ní."

je řečeno, že sama víra se zachrání jen tehdy, bude-li *pokroková*, bude-li se tak měnit, že se už nepozná víra apoštolů a koncilů. Takto se aplikuje princip *nové teologie*: „Nauka, která už není časová, není už správná," a jistým lidem stačí, není-li *v jistých kruzích* časová. Tudíž pravda je ve stálém vznikání (*in fieri*), nikdy není neproměnná. Je to shoda rozumového soudu, nikoliv s bytím a jeho nutnými zákony, nýbrž se životem, který se stále vyvíjí. Je vidět, kam až vedou teze zavržené Svatým oficiem 1. 12. 1924, které jsme již výše citovali: „Žádné abstraktní tvrzení se nemůže pokládat za neměnně pravdivé" a „ani po přijetí víry nesmí člověk utkvět na náboženských dogmatech a držet se jich pevně a nehybně, nýbrž stále musí usilovat o pokrok k hlubší pravdě tím, že *vyvíjí nové významy*, a dokonce i *opravuje* to, co věří" (srov. *Monitore ecclesiastico*, 1925, s. 194).

\+ + +

Na cyklostylovaných listech, které už několik měsíců kolují mezi kněžími, nacházíme podobný příklad odchylného učení o skutečné přítomnosti [Krista v eucharistii]. Praví se tam, že pravý problém skutečné přítomnosti nebyl dosud správně postaven: „Na všechny nesnáze, které se předkládaly, se odpovídalo: Kristus je *přítomen na způsob podstaty*... Toto vysvětlení obchází skutečný problém. Dodejme, že svou klamnou jasností vyřazuje náboženské tajemství. Takto už tu není tajemství, ale jen kouzlo."

Sv. Tomáš tedy nedovedl dobře postavit problém skutečné přítomnosti a jeho řešení: přítomnost Těla Kristova *na způsob podstaty* (*per modum substantiae*) je prý „iluzorní" a jeho jasnost je údajně „klamná".

Jsme upozorňováni, že nové vysvětlení „v sobě zřetelně obsahuje návrh, aby se místo scholastické metody zvolila metoda Descartesova a Spinozova".

O něco dále čteme o přepodstatnění (*transsubstantio*): „To slovo má své nevýhody, podobně jako i slovo ‚dědičný hřích'. Odpovídá totiž způsobu, jímž scholastikové chápali tuto proměnu, avšak *jejich pojetí je nepřípustné*."

Zde se už neopouští jen sv. Tomáš, ale i tridentský koncil (sessio XIII, cap. 4 a can. 2; Denz. 877, 884), který definoval přepodstatnění jako pravdu víry, a dokonce prohlásil: „A tuto přeměnu svatá církev katolická velmi vhodně nazývá přepodstatněním." Dnes ale tvrdí noví teologové: „To slovo má své nevýhody... [takové] pojetí je nepřípustné. [...] Ve scholastických názorech, kde realita věci je ‚podstata', se věc nebude moci měnit reálně, leč změnou podstaty... přepodstatněním. Podle nynějších názorů..., když na základě oběti, kterou přinesl Kristus podle určitého obřadu, se *chléb a víno staly účinným symbolem Kristovy oběti* a tudíž *duchovní přítomnosti, změnilo se jejich náboženské bytí*," ne však podstata.[11] A dodává se: „Toto pak můžeme nazvat ‚přepodstatněním'."

Je tedy jasné, že to není transsubstanciace, jak ji definoval tridentský koncil, totiž „přeměna celé podstaty chleba v Tělo a ce-

11 Na témže místě se nám praví: „Podle scholastických názorů se pojem *věc-znamení* ztratil. Ve světě augustinovských názorů, kde hmotná věc není jen sama sebou, ale také znamením skutečností duchovních, je možné pojetí, že věc, která se z vůle Boží stala znamením jiné věci, než je sama svou přirozeností, se stala sama jinou, aniž se na pohled změnila."
Avšak není pravda, že se ve scholastických názorech pojem *věc-znamení* ztratil. Sv. Tomáš praví (S. Th. I, 1, 10): „Původcem svatého Písma je Bůh, v jehož moci jest nejenom slova uzpůsobovati významu, což také člověk může činiti, nýbrž i věci samé." Takto je Izák, když má býti obětován, obrazem Krista a mana obrazem eucharistie. Sv. Tomáš to poznamenává, když mluví o této svátosti, ale konsekrací se chléb nestává jen znamením Těla Kristova a víno znamením jeho Krve, jak myslili protestantští sakramentalisté (viz D. T. C., čl. *Sacramentaire, controverse*), ale jak je výslovně definováno tridentským koncilem, podstata chleba se mění v podstatu Těla Kristova, které je pak přítomno na způsob podstaty (*per modum substantiae*) pod způsobou chleba. A to zde není jen způsob, jak teologové v době koncilu chápali konsekraci, nýbrž neměnná pravda definovaná Církví.

lé podstaty vína v Krev, zatímco způsoby chleba a vína trvají" (Denz. 884). Je zřejmé, že smysl koncilu není zachován zavedením oněch nových pojmů. Chléb a víno se staly jen „účinným symbolem duchovní přítomnosti Kristovy".

To nás podivně přibližuje k modernistickému názoru, který netvrdí, že je v eucharistii skutečně přítomno Tělo Kristovo, nýbrž říká jen z hlediska praktického a náboženského: chovej se k eucharistii tak jako ke Kristovu lidství.

Ve zmíněných cyklostylovaných pojednáních se podobným způsobem chápe tajemství vtělení: „Ačkoliv je Kristus vpravdě Bůh, nelze říci, že skrze něho byl Bůh přítomen v zemi judské... Bůh nebyl v Palestině více přítomen než kdekoliv jinde. *Účinné znamení* této božské přítomnosti se objevilo v Palestině v prvním století našeho letopočtu a to je vše, co lze o tom říci."[12]

Posléze se dodává: „Problém kauzality svátostí je problém falešný, vzniklý z falešného položení otázky."

\+ + +

Nemyslím, že spisovatelé, o nichž jsme právě mluvili, opouštějí nauku sv. Tomáše; oni se k ní nikdy nehlásili, protože ji nikdy dobře nechápali. Je to bolestné a znepokojující.

Jak je možno při takovém způsobu vyučování nevychovávat

12 Sv. Tomáš jasně rozlišoval trojí Boží přítomnost: 1. obecnou Boží přítomnost ve všech tvorech, které udržuje v bytí (S. Th. I, 8, 1); 2. zvláštní přítomnost Boží ve spravedlivých skrze milost; Bůh je v nich jako v chrámu a jako předmět takřka zakusitelně poznatelný (S. Th. I, 43, 3); 3. přítomnost Slova v Ježíšově lidství skrze hypostatickou unii. A pak je jisto, že po vtělení byl Bůh více přítomen v zemi judské než jinde. Kdo si však myslí, že sv. Tomáš ani nedovedl postavit ty problémy, vrhá se do všech možných dobrodružství a vrací se k modernismu s bezohledností, jež tu čiší z každé stránky.

skeptiky? Místo nauky sv. Tomáše se totiž nenavrhuje nic pevného. Mimo to tvrdí oni spisovatelé, že se podrobují vedení Církve, ale v čem spočívá toto podrobení?

Jeden profesor teologie mně píše: „Debata se opravdu týká samého pojmu pravdy, a aniž by si to kdo uvědomil, vracíme se k modernismu v myšlení a v jednání. Cyklostylované listy, o nichž se zmiňujete, se ve Francii hodně čtou. Mají sice velký vliv na průměrné duchy, ale vážní lidé se nedávají zlákat. Je třeba psát pro ty, kteří upřímně touží poučit se."

Podle některých prý Církev uznala autoritu sv. Tomáše jen v teologii, ne přímo ve filosofii. Naproti tomu encyklika Lva XIII. *Aeterni Patris* mluví zejména o filosofii sv. Tomáše. Právě tak 24 tomistické teze, předkládané posv. Kongregací pro studium z roku 1916, jsou rázu filosofického, a nejsou-li správná tato *pronuntiata maiora* sv. Tomáše, zač může stát jeho teologie, která se na ně stále odvolává? Ostatně jsme už připomněli, co napsal Pius X.: „Napomínáme učitele, aby si jasně uvědomili toto: odchýlit se i jen málo od Akvinského zejména v metafyzice nikdy nemůže být bez velké škody. Neboť malý omyl na počátku se stane velkým na konci."

Odkud se berou tyto tendence? Jeden dobrý pozorovatel mi píše: „Je to ovoce navštěvování univerzitních přednášek bez náležité obezřetnosti. Chtějí navštěvovat přednášky mistrů moderního myšlení, aby je obrátili, a zatím oni obracejí své posluchače. Ti pozvolna přejímají jejich myšlenky, jejich metody, jejich pohrdání scholastikou, jejich historismus, idealismus a všechny ostatní bludy. Je-li užitečné sledovat takové přednášky pro duše zralé, je to jistě nebezpečné pro ostatní."

Závěr: „Nová teologie" - návrat ke starému modernismu

Kam spěje nová teologie? Vrací se k modernismu. Protože přijala návrh nahradit tradiční definici pravdy jakožto shody

rozumu s věcí, která je prý „chimérická", novou subjektivní definicí pravdy jakožto skutečné shody mysli se životem. Jasněji je to vyjádřeno v citované větě, vyňaté z filosofie akce a zavržené Svatým oficiem 1. 12. 1924: „*Pravda* není v nějakém zvláštním úkonu rozumu, v jeho *shodě s předmětem*, jak praví scholastikové, ale je v *neustálém vznikání* a spočívá v *postupném srovnávání se rozumu se životem*, totiž v jakémsi neustálém pohybu, jímž se rozum snaží vyvíjet a vysvětlovat to, co mu poskytuje zkušenost nebo *co vyžaduje činnost;* přitom platí zákon, že v celém tomto postupu *nemá být nikdy nic považováno za pevné a jisté*" (*Monitore ecclesiastico*, 1925, I. díl, s. 194).

Pravda už není shoda soudu s vnější skutečností a jejími neměnnými zákony, nýbrž shoda soudu s požadavky činnosti a lidského života, který se stále vyvíjí. Filosofie bytí neboli ontologie je nahrazena filosofií akce, jež definuje pravdu ne už vzhledem k bytí, ale vzhledem k činnosti.

Vracíme se tedy k modernistickému názoru: „Pravda není neměnitelnější než člověk, neboť se vyvíjí s ním, v něm a skrze něho" (Denz. 2058). Proto také řekl Pius X. o modernistech: „*Aeternam veritatis notionem perverterunt.* - Převrátili veškerý pojem pravdy" (Denz. 2080).

A právě to předvídal náš učitel pater M. B. Schwalm v článcích uveřejňovaných v *Revue thomiste* (1896, s. 36n, 413; 1897, s. 62, 239, 627; 1998, s. 578) o filosofii akce, o mravním dogmatismu patera Laberthonnièra, o krizi soudobé apologetiky, o iluzích idealismu a jejich nebezpečí pro víru.

Mnozí se domnívali, že P. Schwalm přehání, stále více připouštěli novou definici pravdy a více méně přestali hájit její tradiční definici jakožto shodu soudu s vnější skutečností a jejími neměnnými zákony bezrozpornosti, příčinnosti atd. Pravdivým už pro ně není *to, co jest*, ale *to, co vzniká* a stále se mění.

Nuže, přestat hájit tradiční definici pravdy, dopouštět, aby se nazývala „chimérickou", aby se říkalo, že je nutno *nahradit* ji jinou, životaschopnější a evolucionistickou definicí, to vše vede k úplnému relativismu a je velmi vážným bludem.

Kromě toho - na to se obyčejně nemyslí - začínáme takto říkat to, co by nepřátelé Církve od nás rádi slyšeli. Když čteme, co píší v poslední době, vidíme, že se z toho opravdu radují a sami navrhují takové výklady našich dogmat, kde se jedná o dědičném hříchu, o kosmickém zlu, o vtělení, o vykoupení, o eucharistii, o konečné všeobecné reintegraci, o *kosmickém Kristu* a o tíhnutí všech náboženství k univerzálnímu kosmickému středu.[13]

Pak je pochopitelné to, co řekl Svatý otec v nedávné promluvě, otištěné v *Osservatore Romano* (19. 9. 1946), když mluvil o „nové teologii": „Kdyby se snad mělo přijmout toto mínění, co se pak stane s katolickými dogmaty, která se nikdy nesmějí změnit, jak to bude s jednotou a stálostí víry?"

Na druhé straně, ježto Prozřetelnost dopouští zlo jen pro nějaké vyšší dobro a ježto se u mnoha lidí projevuje správná reakce proti bludům, na něž jsme poukázali, lze doufat, že tyto úchylky zavdají podnět ke skutečné naukové obnově hlubším studiem spisů sv. Tomáše Akvinského, jejichž hodnota stále

13 Autoři jako Téder a Papus ve svém výkladu *martinistické nauky* [učení ilumináta Louise-Clauda de Saint-Martin, 1743-1803] hlásají mystický panteismus a novognosticismus, podle něhož všechny bytosti vycházejí z Boha emanací (též se tam objevuje pád, *kosmické zlo* a jakýsi dědičný hřích svého druhu) a všechny směřují k *reintegraci* do božství a všechny k ní dospějí. V několika nedávno vydaných okultistických spisech se mluví o *moderním Kristu* o jeho *plnosti astrálního světla* ve smyslu, který se už neshoduje s učením Církve, a který je dokonce jeho rouhačským padělkem, neboť je to stále panteistická negace nadpřirozené pravdy a často i negace rozdílu mezi mravním dobrem a zlem ve prospěch rozdílu mezi blaživým nebo prospěšným dobrem a zlem kosmickým nebo fyzickým, který zmizí *reintegrací všech lidí bez výjimky*.

více vyniká, když se srovnává s dnešním intelektuálním zmatením a rozvratem.[14]

Převzato z časopisu *Angelicum* 23, 1946, sv. 3-4.
Přeložil O. A. Tichý.

14 My ovšem připouštíme, že *pravá mystická zkušenost*, jež u spravedlivého vychází z darů Ducha Svatého, zejména z daru *moudrosti*, jenž utvrzuje víru, neboť nám ukazuje, že zjevená tajemství odpovídají našim nejhlubším tužbám a budí ještě vyšší. Uznáváme, že je tu životní pravda, *shoda ducha se životem člověka dobré vůle* a pokoj, který je *znamením pravdy*. Ale tato mystická zkušenost předpokládá vlitou víru a úkon víry sám předpokládá zřejmou věrohodnost zjevených tajemství.
Jak praví I. vatikánský koncil, můžeme mít z přirozeného světla rozumu *jistotu o existenci Boha*, Původce přírody. Jenomže k tomu je nutno, aby *principy* těchto důkazů, zejména princip kauzality, byly *pravdivé* shodou se jsoucnem vně mysli (*per conformitatem ad ens extramentale*) a aby byly *jisté objektivně dostačující jistotou* (předcházející před svobodnou volbou člověka dobré vůle) a ne jen *jistotou subjektivně dostačující*, jako je jistota Kantova důkazu existence Boží.
Konečně praktická pravda rozumnosti (*prudentiae*) skrze shodu se správným zaměřením (*per conformitatem ad intentionem rectam*) předpokládá, že náš rozum jest *vskutku správný* vzhledem k poslednímu cíli člověka a úsudek o tomto cíli musí býti *pravdivý* jakožto shoda mysli se skutečností existující mimo mysl (*secundum mentis conformitatem ad realitatem extramentalem*). Srov. S. Th. I-II, 19, 3 ad 2.